

Year: 1999

Handlungsverstehen und Interpretation

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251863>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (1999) Handlungsverstehen und Interpretation. In: Handlungstheorie : Begriff und Erklärung des Handelns im interdisziplinären Diskur. Frankfurt am Main, S. 213-239.

Handlungsverstehen und Interpretation

Emil Angehrn

Sprache und Handlung sind Gegenstand des Verstehens. Wir verstehen, was jemand sagt oder tut - oder sind irritiert, wenn es uns unverständlich bleibt. Wenn für die Humanwissenschaften strittig ist, wieweit soziale und historische Sachverhalte dem verstehenden Nachvollzug erschließbar sind oder nur durch eine nomologisch-erklärende Betrachtung erfaßt werden können, so scheint die einzelne Handlung der Kontroverse enthoben: Was ein einzelner tut, ist von seinen Motiven und Überlegungen her zu begreifen. Der Idealtypus des Handlungsverstehens, die rationale Erklärung, vollzieht nach Aristoteles eine Art Kalkül, das Zielverfolgung und Mittelwahl miteinander korreliert; doch schon die basalere Beschreibung, die ein Verhalten als Handlung, d.h. als Ausdruck eines Wollens bestimmt, schafft Transparenz und begründet ein Verstehen. Schematisch haben wir hier mit der Doppelstufigkeit von Beschreiben und Erklären zu tun: Um etwas erklären zu können, müssen wir zuerst wissen, *was es ist*, das wir in seiner Entstehung und seinem Sosein erklären wollen. Indessen ist damit keine scharfe Grenzlinie gezogen, die voneinander getrennte Bereiche absteckte: Schon die Identifikation enthält kategoriale Subsumtionen, die etwas begreifen lassen, und umgekehrt kann die Erklärung gleichsam auf den Gegenstand zurückfallen und ihn neu spezifizieren. In besonderer Weise ist dies gerade bei Handlungen der Fall: Wie das Erkennen einer Absicht ein Verhalten nicht nur als eine bestimmte Handlung klassifiziert, sondern auch sein Zustandekommen erklärt, so kann der nachträgliche Aufweis verborgener Motive und Bedingungen auf die Definition der Handlung zurückschlagen, sie als etwas anderes sehen lassen. Bei alledem bleibt die in sich verstehbare Hand-

lung Ausgangs- und Referenzpunkt - zumal für das natürliche Verständnis, das nicht abstrakte »Basishandlungen« oder elementare Bewegungen, sondern ein intentionales Tun als Grundbestand ansetzt. Sprechen und Handeln sind bewußte Vollzüge, die die menschliche Existenz (im Gegensatz zu tierischen Äußerungs- und Verhaltensweisen) auszeichnen - Vollzüge, in denen Menschen ihr Menschsein realisieren und miteinander in Beziehung treten, sich gegenseitig verstehen und zu verstehen geben; im Handeln und Sprechen konstituiert sich die menschliche Welt.

Nun bleibt der Dual »Sprechen und Handeln« und seine Stellung als paradigmatisches Verstehensobjekt in mehrfacher Hinsicht klärungsbedürftig. Zum einen sind Verwandtschaft und Differenz beider Vollzüge aufzuhellen. Zum anderen gibt es in beiden Bereichen offenkundig nicht nur das direkte Verstehen, sondern Fälle gestörter, verzerrter oder verunmöglichter Kommunikation; zu fragen ist, wie weit solche Verzerrungen und die Wege ihrer Behebung in beiden Feldern analog verlaufen und was sie für das Modell des »normalen« Verstehens aussagen. Als drittes ist das Verhältnis zwischen dem rezeptiven Sinnvernehmen und aktiver Sinnkonstitution, wie es innerhalb des Verstehensakts selber auszumachen ist, zu reflektieren und in den Bereichen sprachlicher Verständigung und handelnder Interaktion zu konkretisieren. Schließlich ist der Tatbestand aufzuhellen, daß das Subjekt sich nicht nur in seinen Äußerungen anderen zu verstehen gibt, sondern zunächst für sich selber Sinn konstituiert, zu sich spricht, für sich handelt, sich über sich verständigt; Fremdverstehen und Selbstverständigung stehen unter sich in einem Wechselbezug. - Ich möchte diese Fragestellungen als Anknüpfungspunkte aufnehmen, um etwas über die Natur des Handlungsverstehens - und damit über den Begriff des Handelns selber - auszumachen. In vierfacher Weise wird das Modell des einfachen Handlungsverstehens dabei indirekt angegangen, von seinem anderen her beleuchtet: im Verhältnis zum Sprachverstehen, zum gestörten Verstehen, zum aktiven Sinnentwurf, zur Selbstverständigung.

1. Handeln und Sprechen

Wenn wir Handlungen (oder gar, wie Droysen und Dilthey, geschichtliche Gebilde insgesamt) als etwas Verstehbares bezeichnen, so verwenden wir einen Begriff, dessen primärer Anwendungsbereich klarerweise nicht der des Handelns, sondern des Sprechens ist: Verstehen im engen Sinn heißt wissen, was eine Äußerung »meint« (im Sinn von *vouloir dire*: was sie sagen will) - im Gegensatz zum weiten Begriffs des Verstehens, der korrelativ zum Erklären ist und sich auf Zusammenhänge verschiedenster Art anwenden läßt (verstehen, wie eine Maschine funktioniert, warum das Meer salzig ist, etc.). Daß Handlungen jenem engen Sinn des Verstehens zugeordnet werden, verdankt seine Plausibilität einer Strukturanalogie: Auch Handlungen sind Äußerungen, Übersetzungen eines Inneren in ein Äußeres, objektiver Ausdruck subjektiver Zustände und Motive. Eben daran macht Dilthey seine Definition des Verstehens fest, in welcher er die Relationen von Innen/Außen und Teil/Ganzem verschränkt: Etwas verstehen heißt, es als partikularen Ausdruck eines Inneren begreifen, das ihm gegenüber das Ganze ist. Nicht nur äußere Strukturverwandtschaften, auch Spiegelungen, Überlagerungen und fließende Übergänge sind zu vermerken: Wie das Sprechen, zumal in hervorgehobenen Sprechakten, selber ein Handeln und Bewirken sein kann, so können Handlungen als Gesten und Mitteilungen fungieren; ein monologisches Agieren kann zwischen der Verwirklichung von Absichten und dem Sich-zum-Ausdruck-bringen oszillieren. Eine sprachliche Äußerung kann nicht nur in dem, was sie sagt, sondern ebenso in dem, was sie verschweigt, oder in der Art und Weise, wie sie vorgebracht wird, etwas über den Sprechenden zum Ausdruck bringen; umgekehrt kann das Handeln etwas über das Subjekt zu verstehen geben, das seiner verbalen Selbstdarstellung widerstreitet. In zahllosen Abschattungen lassen sich solche Formen differenzieren, und eine Definition des Verstehens als eines Begreifens, was eine bestimmte »Äußerung bedeutet und/oder was in ihr über den Äußerer zum Ausdruck kommt« (Fulda 1977, 211), scheint sie alle zu umfassen.

Nichtsdestoweniger ist es wichtig, die klare strukturelle Differenz zwischen Sprechen und Handeln in ihren idealtypischen Gestalten festzuhalten. Die Handlung ist die Äußerung einer Intention mit dem Zweck, eine Absicht zu realisieren, nicht etwas zu verstehen zu geben. In ihr kann etwas über den Handelnden, über sein Wollen und Meinen zum Ausdruck kommen; doch ist sie nicht *als* Äußerung gemeint, sondern wird sie als Verwirklichung einer Absicht vollzogen. Sie verstehen heißt den Sinn eines *Tuns* begreifen, erfassen, *was* jemand tut, indem er sich so oder so verhält. Demgegenüber hat Sprachverstehen seinen Brennpunkt nicht im Sagen, sondern im Gesagten: Zu verstehen ist der Inhalt, nicht die Äußerung. Im Zentrum klassischer Hermeneutik steht der Text: Dieser muß idealiter an ihn selber, in dem, was er sagt, und unabhängig von dem, was ein Autor mit ihm zu verstehen geben oder bewirken will, erschlossen werden. Klassische Texte haben ihre Wirkung unabhängig vom Anonymat ihres Autors entfaltet; geschichtsträchtige Symbole haben als Kristallisationspunkte kultureller Selbstverständigung gedient, ohne daß sich die Frage nach ihrem subjektiven Gemeintsein überhaupt stellte. Das »psychologische« Verstehen, das Schleiermacher als Instrument der Hermeneutik einsetzt, und das über die Kenntnis des Autors (seiner Eigenart, Gestimmtheit, Situation) zum Verständnis eines Textes beitragen soll, versteht sich als Mittel und Umweg, nicht als eigentliches Ziel des Verstehens. Demgegenüber scheint das Handlungsverstehen seinen Fokus gerade im intentionalen Vollzug, nicht im objektiv Realisierten zu haben: Die Handlung, nicht die Tat ist das zu Verstehende (auch wenn die Erkenntnis der Tat ihrerseits bedeutsam ist und etwa unter Verantwortlichkeitsgesichtspunkten auf den Handelnden zurückfallen kann). Ein Verstehen in Reinform bedeutet im Fall des Textes die interne Erschließung des Gesagten, in Absehung von dem, was ein partikulares Subjekt damit sagen oder erreichen wollte; im Fall des Handelns das Begreifen der inneren Logik des Hervorbringens einer Handlung, ihrer Motivation oder rationalen Begründung, in Absehung von den objektiven Folgen des Vollzugs.

Gleichwohl bestehen ungeachtet dieser gegenläufigen Akzente strukturelle Analogien, die über die Metapher der Äußerung hinaus-

gehen und für das Verstehen von Handlungen bedeutsam sind. Sie bestehen nicht zuletzt darin, daß das Verstehen in beiden Bereichen zwischen dem Erfassen subjektiver Intentionen und dem Registrieren objektiver Tatbestände hin und her gehen kann, daß es indirekt operieren, über Erklärungen oder Deutungen vermittelt sein kann. Ricœur (1986a, 1986b) hat die Homologien zwischen Text, Handlung und Geschichte aufgezeigt und das Modell des Textes als methodologisches Paradigma für die Handlungstheorie und das humanwissenschaftliche Verstehen fruchtbar zu machen versucht. Einen Text verstehen heißt nicht das Seelenleben seines Verfassers, sondern das Gesagte verstehen: den Sinn einer Erzählung, die darin eröffnete Welt, den Handlungsstrang und die Konstellation der Umstände erfassen. Dieser Inhalt aber ist nicht gleichsam in direkter Vision vom Sagenwollen des Autors dem Verstehen des Rezipienten übergeben, sondern über eine mehrfache Äußerlichkeit mediatisiert: über den Ausdruck, die Niederschrift, das Regelsystem der Sprache, die Konventionen der Übermittlung und Tradierung. Nur wer den Code des Zeichensystems beherrscht, kann das Gesagte eines Sagens verstehen. Schleiermacher macht an dieser Brechung den gegenüber dem »psychologischen« Verstehen komplementären Umweg fest: Das »grammatische« Verstehen erfaßt den Sinn einer Äußerung von der Sprache und Geschichte her, in der Einbettung in ein umfassenderes Sinngefüge und Regelsystem, durch welches die einzelne Äußerung sowohl inhaltlich geprägt wie in ihrer Form bestimmt wird. Beide Umwege, über die Psyche des Autors und das objektive Sprachsystem, sind in sich unendlich und gleichzeitig miteinander verknüpft (in der Art und Weise, wie sich ein Autor einen sprachlichen und geschichtlich-kulturellen Kontext zu eigen macht und seinerseits modifiziert); schon aufgrund dieser zweifachen Vermitteltheit ist kein Sinn restlos explizierbar, in vollständiger Adäquanz und Selbstidentität zu vergegenwärtigen.

Komplementär zu diesem doppelten sachlichen Umweg bringt Schleiermacher ein zweifaches Verfahren ins Spiel, das er auf beide Seiten anwendet und als »komparatives« und »divinatorisches« Verfahren spezifiziert. Verstehen gründet einerseits auf einem strukturell-vergleichenden Erfassen verschiedener Äußerungen einer

Person (Texte einer Gattung, Zeugnisse einer Epoche); und es setzt zum anderen die Fähigkeit voraus, das Singuläre und Innovatorische einer Äußerung, das zum ersten Mal Gesagte, die neue Sichtweise wahrzunehmen - ein Verstehen, das nicht nur ein Einfühlen in den anderen, sondern letztlich eine eigene Kreativität, einen eigenen Sinnentwurf verlangt (Schleiermacher 1976, 154ff). Auch hier besteht die Dialektik beider Seiten: Nur vor dem Hintergrund allgemeinerer Strukturen, in ihrer Anverwandlung und Distanzierung wird Neues hervorgebracht und aufgenommen, und nur in ursprünglichen Akten der Produktion und Rezeption wird eine Struktur angeeignet, eine Sprache gelernt. Der eigene Vorgriff ist Basis des Verstehens.

So geht schon das einfache Sprachverstehen in zweifachem Sinn über das Nachvollziehen einer Äußerung hinaus: Es enthält den eigenen konstituierenden Ausgriff auf Sinn, und es bewegt sich im Medium allgemeiner Strukturen, in denen sich die subjektive Intention bricht, indem sie sich über sie realisiert und zu erkennen gibt. Diese Vergegenständlichung bildet das Medium der Äußerlichkeit, an dem theoretisch-explikative Methoden ihren Anhaltspunkt haben. Linguistik, Semiologie, Diskursanalyse behandeln solche Formationen, in denen nicht das Subjekt als Sinnursprung figuriert (sondern sich vielmehr über sie konstituiert). Ricœur (1986a, 165) unterstreicht die Komplementarität zwischen solchen Ansätzen und der Perspektive klassischer Hermeneutik und sucht die Dialektik, die sich am Modell der *Sprache* aufweisen läßt, analog im Feld der *Handlung* und der *Geschichte* geltend zu machen. Solange sich die *Handlungstheorie* in der strikten Dichotomie von äußerer Handlungserklärung und subjektivem Verstehen, von Ursachen und Gründen bewegt, gerät sie in analoge Aporien wie jede einseitige Sprachbeschreibung. Handlungsmotive sind weder bloße Bewegungsursachen noch reine Rechtfertigungsgründe, sondern untrennbar beides zugleich. Das Handeln, das Ricœur mit von Wright als tätige Intervention in der Welt definiert, umfaßt die Spannweite zwischen subjektiver Initiative und Veränderung im Lauf der Dinge. Handeln unterliegt ähnlichen Modi der Veräußerlichung wie das Reden: Es löst sich vom Handelnden ab, hinterläßt Spuren, schreibt

sich in den Lauf der Dinge ein, verselbständigt sich zur wiederholbaren, in neue Zusammenhänge integrierbaren, in anderen Werken fortsetzbaren Sinngestalt. Ähnlich hat sich im Bereich der *Geschichte* der im 19. Jahrhundert geprägte Methodendualismus als problematisch erwiesen: Unzulänglich sind sowohl die Ausweitung eines kommunikativen Verstehens auf das Begreifen von Geschichte wie der nomologische Monismus, der das naturwissenschaftliche Erklärungsmodell umstandslos auf Geschichte überträgt. Berührt sich letzteres offenkundig nur marginal mit dem Interesse der Historie, welche kontingente Ereignisfolgen begreifen, nicht notwendige Ursachenketten rekonstruieren will, so verfehlt auch die erste Position die spezifische historische Erkenntnis, die dort greift, wo subjektives Verstehen an sein Ende kommt. Aufschlußreich ist geschichtliches Verstehen auch darin, daß es den interaktiven Bezug zwischen Subjekt und Objekt, den eigenen Anteil des Historikers an der (Re-)Konstruktion seines Gegenstandes illustriert. Gadamer hat das dialogische Zusammenspiel in der Genese geschichtlichen Sinns nachgezeichnet, das Wechselspiel zwischen der Wirksamkeit der Überlieferung im Verstehen und der eigenen Fragerichtung und Intervention des Verstehens, das den tradierten Sinnzusammenhang in neue Perspektiven rückt. Historisches Verstehen entfaltet die schon dem Textverstehen immanente Spannweite zwischen subjektiver Sinnvermeinung, objektivem Situiertsein, vergegenständlichender Brechung und interpretierendem Entwurf. Hermeneutik, die von einer generalisierten Theorie des Sprachverstehens bei Schleiermacher zu einer Theorie geschichtlicher Existenz bei Gadamer führt, findet darin ihre Ausweitung und Vertiefung.

Die Frage ist, wieweit die so skizzierte hermeneutische Perspektive einen Anknüpfungspunkt für das Handlungsverstehen bietet, wieweit Hermeneutik, als Theorie der Textauslegung entstanden und zu einer Theorie geschichtlicher Selbstverständigung vertieft, für die ihr bislang eher äußerliche Handlungstheorie fruchtbar zu machen ist. Den paradigmatischen Charakter des Textes für das Handlungsverstehen macht Ricœur vor allem an den Aspekten der Vergegenständlichung fest, die schon den Text gegenüber dem gesprochenen Wort auszeichnen (Verschiebung vom Sagenwollen

zum Gesagten, von der Äußerungssituation zum Weltentwurf des Textes, vom Gesprächspartner zum anonymen Leser). Analoge Momente der Verselbständigung gegenüber der subjektiven Intention und direkten Situationsgebundenheit lassen sich für das Handeln benennen: Sein Sinngehalt definiert sich sowohl über allgemeine Handlungs-codes wie über die Einschreibung in eine soziale Äußerlichkeit, in der es Änderungen bewirkt und für andere Interventionen Anschlußmöglichkeiten bietet. Diese Äußerlichkeit ist die Grundlage theoretischer und wissenschaftlicher Untersuchungen, in denen Typologien und Regelsysteme des Handelns erarbeitet werden. Insofern greift Dilthey zu kurz, wenn er in Anlehnung an Hegel die Objektivationen des Lebens zum Gegenstand der Geisteswissenschaften erklärt und diese Objektivation als Vergegenständlichung eines Inneren und damit von der Äußerung des Subjekts her begreift, das sich in ihnen realisiert. Die Perspektivenumkehr, die Linguistik und Diskurstheorie vollziehen, indem sie auf Strukturen abheben, die die Äußerung erst ermöglichen, ist analog für die Handlungslogik geltend zu machen. Auf der anderen Seite bildet das Verstehen die letzte Grundlage und den weitesten Horizont des Zusammenspiels der gegenläufigen Methoden: Das Erfassen von Strukturen und Beantworten von Warum-Fragen steht im Dienst eines Verstehens, welches soziale Realität in dem erschließt, was sie für die Beteiligten bedeutet. Doch ist es ein Verstehen, das als hermeneutisches sowohl die Grenze intuitiven Begreifens wie den konstruktiven und interaktiven Anteil im Verstehen mitreflektiert.

2. Grenzen des Verstehens

Die im vorausgehenden dargelegte Analogie von Sprechen und Handeln hat ihre Pointe darin, daß sie sich nicht einfach vom Nachvollzug eines subjektiven Meinens und Wollens her definiert. Die hermeneutische Option der Humanwissenschaft ist gerade nicht ein Plädoyer für eine Einfühlungstheorie. Dies liegt schon darin, daß Hermeneutik sich von Anfang an als Theorie des indirekten, pro-

blematischen Verstehens definiert; es geht ihr um das Verstehen des Fremden, das unserem Nacherleben nicht unverhüllt zugänglich ist und dessen Fremdheit wir nie zur Gänze überwinden können. Hermeneutik beschäftigt sich mit den Abweichungen vom Idealtyp des reinen Verstehens, der ein transparentes kommunikatives Verhältnis zwischen Subjekten voraussetzt: Er besteht im subjektiven Verstehen eines subjektiv gemeinten Sinns. Er unterstellt auf seiten der Äußerung die Deckung zwischen subjektivem Meinen (zu-verstehen-Geben) und Ausdruck, auf seiten des Verstehens die Möglichkeit, das Gemeinte durch Nachvollzug der Äußerung adäquat zu erfassen; im Nachvollzug von seinem Ursprung her kommt das Verstehen eines sinnhaften Gebildes nach Dilthey zu seiner Vollenendung. Solches Verstehen ist im Prinzip bei Sprechäußerungen wie einfachen Handlungen möglich: Eine vollständig begreifbare Äußerung, eine vollkommen verständliche Handlung scheinen die ideale Norm für das Verstehen überhaupt zu definieren.

Indessen ist von Anfang an fraglich, ob sie mehr als ein theoretisches Konstrukt definieren, das nicht nur faktisch nie in Reinform realisiert wird, sondern in Wahrheit gar keine einsichtige Richtschnur, keine sinnvolle Begriffsdefinition abgibt. Tatsächlich wird der theoretisch relevante Fall der - literarischen wie kulturtheoretischen und sozialwissenschaftlichen - Hermeneutik gerade nicht durch jenen reinen Typus des Verstehens gebildet. Ihm gegenüber lassen sich verschiedene Formen der Devianz unterscheiden, durch welche das Problem des Verstehens teils graduell, teils prinzipiell neu gefaßt wird. Eine sinnhafte Äußerung kann erstens unverständlich für die Verstehenden sein; sie kann zweitens intransparent für das handelnde/sprechende Subjekt selber sein; das Verstehen kann drittens mit einem Gegenstand zu tun haben, dessen Sinnhaftigkeit überhaupt in Frage steht und dem gegenüber Verstehen sich von der Rezeption zur Konstitution wandelt.

Der nächstliegende, erste Fall umreißt das klassische Terrain der Hermeneutik. Gegenstand des Verstehens ist das *prima facie* Unverständliche, das durch zeitliche, räumliche, kulturelle Ferne nicht direkt Erschließbare. Unterstellt ist dabei, daß das zu Verstehende im Prinzip an ihm selber ein konsistenter Ausdruck von Intentionen

sei; zu überbrücken ist der historische und kulturelle Abstand zwischen Sinnkonstitution und -rezeption. Neben der Inkongruenz der Horizonte - der die gegenläufige »Horizontverschmelzung« (Gadamer) im Akt des Verstehens korrespondiert - bedingen andere Faktoren Grenzen des direkten Verstehens: die innere Überkomplexität eines Werks, die äußere Bedingtheit durch Eigenarten des Autors, der Sprache, der historischen Lage, die mangelhafte Kompetenz und Kenntnis auf seiten des Rezipienten. Die Arbeit des Verstehens ist gleichsam durch die doppelte Zielrichtung geleitet, die Äußerung in ihrer Struktur und Vermitteltheit transparent zu machen *und* das Fremde in ein Eigenes zu verwandeln, es im eigenen Verständigungsraaster aufzunehmen.

Wichtig in unserem Zusammenhang ist nun, daß diese Struktur nicht nur Standardbereiche der Hermeneutik, den Umgang mit heiligen Schriften, klassischen Texten oder fremden Kulturen betrifft, sondern ein Wesensmerkmal menschlichen Sprechens und Handelns überhaupt artikuliert. Arendt (1967) hat Sprechen und Handeln als Grundformen menschlicher Existenz herausgearbeitet, in denen Individuen sich in die Welt einschalten, mit anderen interagieren und ihre Identität gestalten, und sie hat aufgezeigt, daß gerade solches Tätigsein, anders als das zielgerichtete Herstellen von Gegenständen oder das Bearbeiten der Natur, sich durch die Nichtbeherrschbarkeit der Handlungsfolgen, die Nichtintendierbarkeit der aus ihm resultierenden Geschichte auszeichnet. Handeln und Sprechen sind in ihrer Prozeßform wie ihren Ergebnissen weder durch vorausgehende Motive noch durch ein rationales Mittelkalkül vollständig determiniert und von ihnen her zu verstehen. Wenn wir menschliches Handeln nicht abstrakt als Einzelakt isolieren und von einer abstrakten, alle (angeblich) nichtrelevanten Faktoren einklammernden Entscheidung her betrachten, sondern wenn wir uns für das Handeln im konkreten Geflecht eines Lebens, das seinerseits in vielfältige soziale und historische Bezüge eingebettet ist, interessieren, so ist klar, daß das nacherlebende Verstehen nicht nur materiell eng begrenzt, sondern in seiner Stoßrichtung nur partiell adäquat ist. Geschichtliches Existieren bewegt sich in einer Vermitteltheit, die nie restlos entschlüsselbar, auf die Interferenz eigener - früherer und

späterer, stärkerer und schwächerer - Interessen, Haltungen und Entscheidungen und die Verflechtung mit Handlungen anderer Subjekte hin rückführbar, in der mannigfachen Bedingtheit durch Umstände, Ereignisse und Zugehörigkeiten rekonstruierbar ist. Die Überdetermination ist nicht linear aufzulösen, sondern verlangt einen eigenen verstehenden Zugang zum Sinn einer Episode, eines Handlungszusammenhangs oder eines Existenzentwurfs.

Die so gefaßte Grenze subjektiven Verstehens weist unmittelbar auf den zweiten Typus, die nur partielle Verständlichkeit einer Äußerung für den Handelnden/Sprechenden selber. Geschichtsphilosophie, Phänomenologie, Existenzphilosophie haben die Endlichkeit des Menschen unterstrichen: Nicht nur ist das Subjekt begrenzt in seiner Macht nach außen, im Verfügen über Voraussetzungen und Folgen seines Tuns, sondern es ist gleichsam auch in sich nur von begrenzter Autarkie; es ist sich selber nur in begrenztem Maße zugänglich, es verfügt in seinem Tun und Wollen nur mangelhaft über sich. Selbstverständigung ist auch ein Abarbeiten an diesem inneren Sich-Entgleiten. Nicht nur weiß ich nie mit letzter Gewißheit, was ein anderer in seinem Tun bezweckt, in seinem Reden gemeint hat; ihren innersten Kern besteht die menschliche Schwäche darin, daß ich nicht letztgültig weiß, was ich selber will, sage oder meine. Dies ernst zu nehmen bedeutet, daß meine Selbstbeschreibung hinsichtlich meines Tuns und Sprechens nicht in absoluter Weise privilegiert gegenüber der Außenperspektive, schlicht infallibel ist. Auf der Ebene kollektiven Handelns springt dies in die Augen: Daß die Deutung einer sozialen Bewegung in der Historiographie strittig sein kann, kann mit der Verschiedenheit der interpretativen Gesichtspunkte, aber auch damit zu tun haben, daß unter den Akteuren selber keine Einigkeit und letzte Klarheit über den Sinn ihres Tuns besteht. Doch gibt es den vergleichbaren Fall auch im individuellen Handeln und Erleben. In der Erinnerung kann ich vergangene Episoden neu deuten und dabei der Überzeugung sein, erst jetzt den »wirklichen« Sinn meines damaligen Tuns zu erkennen. Die nachträgliche Färbung eines Erlebens ist keine Verfälschung, sondern die Konkretisierung eines nur teilweise Festgelegten. Nicht nur für andere, auch für mich sind meine Äußerungen

und Erlebnisse keine festen, eindeutig identifizierten Gegebenheiten. Die Grenze subjektiven Verstehens bedeutet hier die Verdecktheit subjektiven Sinns für das Subjekt selber.

In dieser Selbst-Intransparenz lassen sich nun zwei Formen unterscheiden (wobei noch zu fragen ist, wieweit sie eine prinzipielle oder nur graduelle Differenz markieren): einerseits eine »normale«, für menschliche Existenz konstitutive Intransparenz, die sowohl im individuellen Selbstverhältnis wie im gesellschaftlich-geschichtlichen Leben unaufhebbar scheint, andererseits Fälle und Zonen pathologischer Selbstverhüllung, Defizite oder Verzerrungen der Selbstwahrnehmung, denen mit speziellen theoretischen und praktischen Verfahren zu begegnen ist. Im ersten Bereich ist die normale hermeneutische Arbeit des Entzifferns und Interpretierens, im zweiten sind therapeutische und soziale Interventionen gefragt. Der erste Fall liegt schon dem berühmten Grundsatz der Texthermeneutik zugrunde, daß es gelte, einen Schriftsteller besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat. Nichts Anstößiges scheint dabei, daß nicht die subjektive Intention als letzter Maßstab einer Auslegung zu fungieren habe. Dies kann heißen, daß eine Äußerung mehr zum Ausdruck bringt als im expliziten Meinen des Sprechers enthalten ist, aber auch, daß ein Subjekt mehr meint als es explizit darzulegen vermag, daß es dasjenige, was es sagen will, nicht klar in Worte zu fassen vermag. Daß es sich in dem, was es will und sagen will, nicht einholen kann, ist die Kehrseite dessen, daß ihm seine Herkunft entgleitet. Das Subjekt ist nicht einfach im Binnenraum des Bewußtseins sich selber präsent; sein Sprechen und Tun kommt, wie Merleau-Ponty sagt, von weiter her als es selbst (1966, 500). Die Leiblichkeit, das Unbewußte, das Begehren, das Präreflexive sind als Dimensionen dieser Herkunft analysiert worden. Der Sinn ist kein geschlossener Raum, sondern kommuniziert mit dem, was ihm voraus- und zugrunde liegt; Hermeneutik hat nicht zuletzt die Aufgabe, den Niederschlag des Nichtintendierten in unseren Äußerungen zu reflektieren. Wir bedienen uns einer Sprache, die wir nicht geschaffen haben, wir handeln nach Mustern, die wir unserer Kultur entnehmen; unsere Äußerungen sind mit Bedeutungen aufgeladen, die wir nicht hervorgebracht haben, teils gar

nicht kennen. Unsere geschichtliche Verwurzelung, unser sozialer Ort, unsere psychische Verfassung gehen in Richtungen unseres Wünschens und Denkens ein, ohne daß wir diese kennen. So besteht ein primärer Vollzug des Verstehens in der Selbstaufklärung des Subjekts über das, was es ist, woher es kommt, wohin es geht: eine Verständigung, die nicht Vorgegebenes konstatiert, sondern, indem sie sich an den Rändern des Bewußtseins und Zonen des Nicht-durchschauens abarbeitet, erst das, was das Subjekt ist und will, sich zu eigen macht. Auch solche Selbstwerdung ist, wie das Fremdverstehen, ein nie abgeschlossener Prozeß. Erst recht ist dies dort der Fall, wo sich beide Prozesse verschränken: In zweifacher Weise bleibt das Verstehen eines fremden Verhaltens, das über sich keine abschließende Klarheit erlangt, immer vorläufig und begrenzt. Weder im Hervorbringen noch im Vernehmen ist der Mensch Meister des Sinns.

Dies verschärft sich, wo die konstitutive Grenze der Selbstreflexion zur zwanghaften Verdeckung wird. Zwei exemplarische Versionen haben in der Theorie ihren Niederschlag gefunden, die der Verdeckung auf individueller und sozialer Ebene entsprechen: Psychoanalyse und Ideologiekritik haben Theorien über die Gründe und Mechanismen solcher Bewußtseinsverzerrungen, teils Techniken zu ihrer Behebung entwickelt. Hier geht es nicht nur um Verhüllungen des ursprünglich Gemeinten, sondern um die Produktion falschen Sinns und falschen Bewußtseins; die Grundstruktur symbolischen Verstehens, die Verweisung von manifestem und latentem Sinn wird hier zur Dualität von scheinbarer und wahrer Aussage modifiziert. Träume, Fehlleistungen, Verhaltenssymptome geben dem geübten Auge etwas anderes zu erkennen; ideologische Verblendungen und kollektive Vorurteile werden als Ausdruck undurchschauter gesellschaftlicher Zwänge analysiert. Verstehen kann hier am allerwenigsten Halt an der Empathie in das Meinen von Subjekten finden. Äußerungen der genannten Art zu verstehen, verlangt ein spezifisches Umgehen mit jener Zweistufigkeit, das sich weder im symbolischen Übergang von der wörtlichen zur übertragenen Bedeutung noch im hermeneutischen Entwirren sich überkreuzender Bedeutungs- und Bedingungsstränge erschöpft. Es

geht um einen Umweg, der explikative Verfahren ins Spiel bringt, die den Grund der Verzerrung selber begreifen lassen: Nicht nur das ursprünglich Gemeinte, sondern das Warum und der Weg seiner Verhüllung müssen erkannt und als eigenes Moment des Sinns einer Äußerung erschlossen werden.

Die Frage ist, in welchem Ausmaß diese Konstellation als Modell menschlichen Verstehens überhaupt zu gelten hat. Gehört zu den Desillusionierungen des modernen Bewußtseins nicht nur das Eingeständnis der Begrenztheit, sondern auch die Einsicht in die prinzipiellen Verzerrungen des Bewußtseins? Ricœur reiht Freud in die Reihe der drei Meister des Verdachts - Marx, Nietzsche, Freud - ein, die unter verschiedenen Hinsichten die Krise des subjektiven Bewußtseins repräsentieren. In dieser Grundsätzlichkeit genommen, scheinen wir hier wieder mit unverrückbaren Bedingungen menschlicher Verständigung konfrontiert, die ein Themenfeld hermeneutischer Arbeit abgeben, aber nicht durch diese eliminiert werden. Der von Freud notierte letzte Affront der modernen Wissenschaft für den Menschen wird durch keine Analyse behoben: Das Unbewußte ist ebensowenig abzuschaffen wie sich das subjektive Meinen aus jeder gesellschaftlicher Bedingtheit herauslösen und das theoretische Erkennen von jeder Färbung durch Interessen und wertenden Interpretationen freimachen läßt. An beidem scheinen wir festhalten zu müssen: Zwischen den angedeuteten Typen normaler und pathologischer Sinnverdeckung besteht sowohl ein fließender Übergang wie eine qualitative Differenz. Die letztere liegt im Unterschied zwischen Begrenzung und Verfälschung: darin, ob das (Selbst-)Verstehen erschwert, stellenweise verdunkelt oder aber entstellt und getäuscht ist. Neurotische Störungen und kollektive Verblendungen stellen das Verstehen vor Probleme anderer Art als eine dunkle Textstelle oder ein unverstandener historischer Vorgang; analog bedeutet es im Selbstverhältnis etwas anderes, ob wir uns in gewissen Tiefen unserer selbst nicht kennen oder uns ein falsches Bild von uns machen. Doch zeigt sich gerade hier, wie beides ineinander übergehen kann. Nichtverstehen und Mißverstehen definieren schematisch Pole eines Gegensatzes, die sich im Konkreten durchdringen können; fremd kann mir etwas nicht nur

als Fernes, sondern auch und in hervorgehobenem Sinn als Verdrängtes sein.

Als dritte Abweichung vom Idealtyp reinen Verstehens wurde, neben der Undurchsichtigkeit für den Verstehenden und für den Äußerer, die Konfrontation mit den Grenzen von Sinnhaftigkeit überhaupt genannt. Es geht hier darum, daß das Verstehen einen Gegenstand vor sich hat, der gar nicht im strengen Sinn über eine zu entziffernde Bedeutung verfügt, der (scheinbar oder tatsächlich) nicht durch ein (sei es verborgenes oder verzerrtes) Intendiertsein konstituiert ist - der aber gleichwohl in einem genuinen Sinn zu begreifen, in ein Verständnis zu integrieren ist: ein Verhalten, das sinnlos scheint, Lücken und Brüche einer erzählten Geschichte, losgelöste Bruchstücke, sinnfremde Randbedingungen. Nun kann dieses Fehlen von Sinn von grundsätzlich verschiedener Art sein: Der Gegenstand kann gleichsam diesseits oder jenseits des Sinns, noch nicht sinnhaft besetzt oder aus der Verstehbarkeit ausgeschlossen, vom Medium sprachlicher Mitteilbarkeit abgeschnitten sein. Geht es im einen Fall z.B. um körperliche Bewegungen oder Impulse des Begehrens, die erst als sinnhafte Momente unseres Daseins zu konstituieren, im Kontext dessen, was wir wollen und als was wir uns verstehen, anzueignen sind, so gilt es im anderen Fall, eine Exklusion rückgängig zu machen, Ortloses zu rekontextualisieren und Sprachloses zu resymbolisieren. Offenkundig ist der zweite Fall die Extremversion der vorher beschriebenen systematischen Verzerrung: eine Sinnentstellung, die in ihrer Totalisierung gleichsam in Sinnvernichtung umkippt, eine Überbesetzung, die in Sinnleere umschlägt. So entgegengesetzt jedoch beide Fälle sind, illustrieren sie eine gleiche strukturelle Grundoption. Verstehen kann mit sinnhaften oder nicht-sinnhaften Gebilden zu tun haben, sie kann eine dem Gegenstand innewohnende Bedeutung erschließen oder einen Gegenstand erst *als* sinnhaften konstituieren. Abstrakt genommen, kann die Alternative als eine zwischen verschiedenen Gegenstands- und Verstehenstypen erscheinen. Es gibt Fälle reinen Vernehmens und Instanzen reiner Konstruktion: ein eindeutiger Befehl, der unmittelbar verstanden wird, ein abstraktes Gemälde, das erst durch Deutung sinnhaft aneignbar wird, ein leerer Raum, der erst durch

das Festlegen von Fixpunkten und Richtungen, im Bewohnen und Durchschreiten zum Lebensraum wird. Doch ebenso können sich beide Grundhaltungen im konkreten Verstehen durchdringen, sowohl im unproblematischen Nachvollzug fremder Handlungen wie in der komplexen hermeneutischen Arbeit an lückenhaften, rätselhaften oder entstellten Sinngebilden. Zur Bezeichnung des konstruktiven Aspekts des Verstehens ist in den vergangenen Jahrzehnten ein Begriff, der schon der älteren Tradition angehört, in den Vordergrund gerückt und neu besetzt worden: der Begriff der Interpretation.

3. Verstehen, Interpretation, Konstruktion

Daß wir im Verstehen Sinn nicht nur aufnehmen, sondern hervorbringen, könnte zunächst nur als ein Fall des für die moderne Erkenntnistheorie allgemein zugestandenen subjektiven Apriori gelten. Wie wir die Welt und ihre Gegenstände nur mittels unserer sinnlichen und begrifflichen Auffassungsraster für uns entstehen lassen, so gewinnen Vorgänge nur Bedeutung aufgrund unseres interpretativen Zugriffs: Daß sich raum-zeitliche Gegebenheiten zu einer erzählbaren - erfreulichen, spannenden, befremdenden - Geschichte fügen, verdankt sich nicht ihrer materialen Beschaffenheit, sondern ihrer sinnhaften Synthese. Indessen ist durch diese Analogie das Verstehen nur unzulänglich gefaßt. Zu seinem Spezifikum gehört gerade, den Gegenstand als einen aufzunehmen, der bereits sinnhaft konstituiert ist, eine fremde Konstitution nachzuvollziehen. Dabei geht es nicht nur darum, daß andere mitkonstitutiv für meine Welt (z.B. den Sinn einer von mir erlebten Geschichte, oder grundsätzlicher die Objektivität meines Weltbezugs) sind; vielmehr bildet ihre Sinnkonstitution in hervorgehobenen Fällen den eigentlichen Brennpunkt meines Verstehens. Meine Deutung des Verhaltens anderer hat in deren Intention das nächstliegende Maß. Wie aber ist dann der konstruktive Anteil der Interpretation zu bestimmen?

Der Begriff der Interpretation (Deutung, Auslegung) umfaßt ein ganzes Spektrum von Operationen, die je nach theoretischem Ansatz in den Vordergrund rücken. Schleiermacher setzt Verstehen und Auslegen gleich, wobei nur die Modalität, ähnlich der Differenz von leiser und lauter Rede, differiert: Die Auslegung ist das explizierte Verständnis; die Spannweite zwischen direktem und hermeneutisch vermitteltem Begreifen ist eine innerhalb des Verstehens selber. In der meist üblichen, umgangssprachlichen wie theoretischen Verwendung hingegen bezeichnet der Begriff ein Mittel des Verstehens, eine Zusatztätigkeit des Kombinierens, Explizierens, Entwerfens, die zum Verständnis eines Dokuments oder Sachverhalts führen soll. Freud sieht in der Deutung eine Konstruktion, die der Analytiker probeweise entwirft und die sich der Analysand als Verstehensangebot zu eigen machen kann, die in bestimmten Fällen auch an die Stelle eines wirklichen Verstehens treten kann. In einer grundsätzlicheren Perspektive ist der Begriff im neueren Interpretationismus gefaßt worden: Unser Weltbezug im ganzen und in allen seinen Facetten ist interpretationsbestimmt; die Grenzen meiner Welt sind Grenzen meiner Interpretation. Abel (1993) und Lenk (1993) haben im Horizont einer umfassenden Interpretationsphilosophie die Stufen und Dimensionen unseres interpretierenden Weltverhältnisses herausgearbeitet, von elementarsten Strukturierungen und Kategorisierungen über komplexe Auffassungsmuster bis hin zu elaborierten Weltdeutungen. Grundlage ist die antirealistische These, daß nichts seine Bestimmtheit, seine Gliederung und Wesensform aus sich heraus besitzt; die Welt erhält ihre Gestalt erst durch unseren theoretischen und praktischen Umgang mit ihr, unsere Beschreibungen, Veränderungen und Hervorbringungen. Ein auf das Ganze dieser Formierungsaspekte ausgeweiteter Interpretationsbegriff distanziert sich bewußt von einer hermeneutischen Sicht, die, so Abel (1993, 16ff), zu hoch ansetzt und sich nur auf bestimmte Gegenstandstypen, schon konstituierte Sinngebilde bezieht; Interpretation, so die Gegenthese, ist ein unhintergehbare Grundzug unserer Lebenspraxis, nicht ein auf Verstehen aufbauendes und bezogenes Deuten. Gegen einen solcherart fundamentalisierten Begriff legen wiederum andere Autoren Einspruch ein. In der Sache

(nicht dem positionellen Bezug nach) wäre hier Ricoeurs (1965, 19ff) Einwand gegen den Symbolbegriff Cassirers anzuführen: Nach ihm ist das Symbol nicht durch die allgemeine Funktion (der Sprache bzw. des Zeichens) definiert, etwas zu meinen und Wirklichkeit in ein Sinngebilde zu transformieren, sondern erst durch die spezifischere Funktion, etwas anderes zu meinen als man sagt, Bedeutungen zweiter Stufe zu konstituieren. Analog hat die Interpretation ihren Einsatzpunkt in der Verweisung von Sinn zu Sinn, nicht der Weltkonstitution als solcher.

Nun ist klar, daß es zum Teil eine Frage der terminologischen Festlegung ist, ob wir den Interpretationsbegriff in einem generalisierten und fundamentalen oder einem engeren Sinn verwenden. Im Horizont unserer Themenstellung liegt es nahe, zunächst dem engeren Begriff den Vorzug zu geben, der sich auf den Umgang mit gegebenen Sinngebilden bezieht. Zwar können wir daran festhalten, daß auch diese als solche konstituiert sein müssen und daß sie dies nur sind, wenn sie immer schon einer Interpretation unterliegen; die Ebenendifferenz wäre dann eine zwischen verschiedenartigen Interpretationsvollzügen, unser Erkennen und Handeln wäre immer im Inneren einer Interpretationsspirale situiert. Gleichwohl ist die prinzipielle Zweistufigkeit nicht zu übersehen, die im Verstehen von fremdem Sinn liegt: Nicht nur bauen wir auf unsere basalen Perspektivierungen andere Auffassungsschemen auf, sondern wir beziehen uns im Verstehen auf Sinnprägungen anderer Subjekte, die wir zunächst nach deren eigener Intention, in *ihrer* Bedeutung zu fassen suchen. Zu diesen Gebilden gehören auch historisch-kulturelle Orientierungen, Traditionen, Symbole, Geschichten, die wir in ihrem Sinn verstehen, verarbeiten und weitergeben, ohne sie auf bestimmte Sinngebungsakte zurückzuführen. Verstehen hat mit dem Wechselspiel von Sinnentwurf und Sinnvernehmen zu tun; die hermeneutische Kunst liegt darin, nicht eigenen, sondern fremden Sinn zu verstehen (Gadamer 1960, V). Auch beim Handlungsverstehen ist dieses Ineinandergreifen augenfällig: Um ein Verhalten als Handlung (und nicht nur durch innere und äußere Reize reguliertes Körperverhalten) wahrzunehmen, können wir gar nicht um-

hin, es unter einer Bedeutung aufzufassen, mit der es durch (zumindest für) den Handelnden selber besetzt ist.

Genauer haben wir auf beiden Seiten eine Doppelstufigkeit, ein Zusammenwirken von Verstehen und Interpretation anzusetzen. Auf der einen Seite muß der Handelnde seinem Verhalten eine intentionale Ausrichtung gegeben, es in den Horizont dessen, was er im ganzen will, eingefügt haben. Doch sind Handlungen, als »Interpretationskonstrukte« (Lenk 1978, 1993), nicht beliebige Setzungen. Gerade weil jede partikuläre Selbstinterpretation in den Raum einer umfassenderen Selbstverständigung eingefügt ist, ist jede Interpretation daraufhin befragbar, wie weit in ihr meine längerfristigen Interessen, meine höherstufigen Wünsche zum Ausdruck kommen. Mein ökonomisches Verhalten, paradigmatischer Gegenstand einer rationalen Erklärung, ist womöglich nicht nur Ausdruck einer zweckrationalen Berechnung, sondern grundlegender Lebensorientierungen, aber auch kontingenter Umstände und Absichten. Meine Selbstinterpretation ist an ein tieferliegendes Selbstverständnis als Korrektiv und Impuls zurückgebunden: Ich kann mich in meinem Selbstbild täuschen, ich kann versuchen, in anderen Selbstbeschreibungen besser mit mir ins reine zu kommen, meinem Lebensgefühl adäquateren Ausdruck zu verleihen; umgekehrt bedarf ich der Interpretation, um mich in meinem Sein und Wollen zu finden. Interpretationen sind Konkretisierungsvorschläge, anhand derer ich das, was ich »eigentlich« meine oder erstrebe, für mich zu fassen suche. In dieser Überlagerung ist das Verhältnis einer höherstufigen zu einer vorausgehenden Interpretation immer auch eines des Verstehens, welches den Sinn eines Wollens zu fassen und neu auszurichten, die Bedeutung eines Gemeinten zu umreißen und zu bestimmen sucht. In der Interpretation gewinne ich Aufschluß darüber, was ich meinte - wobei dieser Aufschluß seine Korrekturinstanz am ursprünglichen Meinen selber hat. Wenn ich mich zu einer Ferienreise entschließe, eine Arbeit zu Ende führe, die Gesellschaft bestimmter Menschen aufsuche, so sind solche Verhaltensweisen ebenso Ausdruck eines Selbstverständnisses wie sie von diesem her ihre Bestimmung (und ggf. ihre Korrektur) erhalten. Auch Handlungen,

nicht nur sprachliche Äußerungen, sind Modi des Sich-Verstehens und Sich-Interpretierens.

In einem anderen Sinn findet auf seiten des Beobachters eine Interferenz von Verstehen und Interpretation statt. Das im abstrakten Modell unterstellte reine Verstehen ist eine Idealisierung, der nicht nur strukturell den aktiv-konstitutiven Anteil im rezeptiven Vernehmen unterschlägt, sondern inhaltlich ein ganz an der fremden Sinnvorgabe sich orientierendes Verstehen postuliert. In Wahrheit bedeutet die eigene Strukturierung unausweichlich einen inhaltlichen Ausgriff, ein Verwenden von Begriffen und Schemen, die zunächst durch ihre Funktion in meinem Sinnhorizont bestimmt sind. Interpretationsschemen sind nicht transzendente Apperzeptionsformen, sondern Strukturierungsraster je meines (was nicht heißt: solipsistisch abgetrennten) Weltverhältnisses. Ich verstehe beim anderen nur, was *ich* verstehe, d.h. was ich im Horizont meines Welt- und Selbstverhältnisses als (sei es noch so entfernte) mögliche Sichtweise, Interessenlage, Handlungsabsicht usw. konzipieren kann.

Ihre eigentliche Tiefendimension aber erhält die Doppelung von Verstehen und Interpretation in der Verschränkung des Selbstbezugs und Fremdverstehens. Es gilt, zwei verschiedene Verhältnisse miteinander zu verknüpfen. Das eine ist die Dialektik von Verstehen und Interpretieren, worin das Verstehen der Auslegung bedarf, um über sich Klarheit zu gewinnen, und zugleich die Auslegung an ein vorgängiges Verständnis zurückgebunden bleibt, an dem sie sich zu bewähren hat (indem sie es möglicherweise korrigiert). Das andere ist der Perspektivenwechsel von Eigenem und Fremdem, das Verstehen als kommunikativer Bezug. Erst die Vermittlung beider gibt Zugang zu einem nicht-reduzierten Begriff des Handlungsverstehens.

4. Selbstverständigung und Fremdverstehen

In einer exemplarischen Variante ist diese Verknüpfung in der Verstehenslehre der Psychoanalyse herausgearbeitet worden: Hier haben wir in hervorgehobenem Sinn mit einem Wechselspiel von Selbst- und Fremddeutung, von Interpretation und Verstehen zu tun. Gerade das Zusammenwirken dieser Verhältnisse gehört zur Pointe des analytischen Verstehens: Verstehen ist nicht in die Hände eines versierten Traumdeuters oder Symptomerklärers gelegt, sondern einem dialogischen Prozeß anvertraut, der sich nicht im sprachlichen Austausch erschöpft, sondern eine reale interpersonale (wenn auch nicht »ausagierte«) Beziehung einschließt; und das Deuten durch den Analytiker hat seine Richtschnur im eigenen - nicht vorgegebenen, sondern resultierenden - Verstehen des Analysanden. In ihrem Arrangement und von ihren Voraussetzungen her stellt die analytische Situation einen Sonderfall dar; zu fragen ist, welche Hinweise wir ihr gleichwohl für das Handlungsverstehen als solches entnehmen können.

Zu den Schlüsselbegriffen, die das Spezifische der (je nach Theorie ganz verschieden konzeptualisierten) analytischen Hermeneutik kennzeichnen, gehören das Unbewußte und das analytische Gespräch. Das Unbewußte repräsentiert dabei nicht primär eine äußere Grenze. Es geht nicht einfach darum, das dem Bewußtsein Entzogene in seinen Binnenbereich einzuholen. Ebenso wichtig ist, daß das Ausgeschlossene *als* Ausgeschlossenes - kausal wie intentional - wirksam ist, nicht nur ein äußeres Verhalten bedingt, sondern den Sinn von Äußerungen mitkonstituiert. Vor allem in der Schule von Lacan (1966; vgl. Lang 1976) ist gegen die verkürzende Gleichsetzung der Sprache mit Bewußtheit opponiert worden: Auch das Unbewußte ist immer schon Sprache. Die universale Sinnsupposition der Psychoanalyse weist dem Unbewußten einen Sinn nicht nur durch seine Stellung im Gesamthaushalt der Psyche, sondern an ihm selber zu. Zum Tragen kommt dieser im analytischen Gespräch, in das er von beiden Seiten (in Übertragung und Gegenübertragung) einfließt und den Sinn des Gesagten wie die Möglichkeit des Verstehens trägt. Ihre Besonderheit hat die analytische Gesprächssitua-

tion nach Lacans Beschreibung in der gleichzeitigen Wechselbeziehung und Asymmetrie. Auf der einen Seite schließt das Sprechen konstitutiv den Adressaten ein, enthält es den Appell an eine Antwort (selbst wo diese in Schweigen besteht), wie das Hören seinerseits, vor aller Deutung, den hermeneutischen Raum eröffnet und Verständigung ermöglicht; die Bedeutungsverleihung ist gleichsam nicht dem Sprechenden für sich, sondern dem Gespräch anheimgestellt. Auf der anderen Seite ist die Relation nicht symmetrisch. Die Intervention des Analytikers bildet gleichsam nur die äußere Rhythmisierung des eigenen Sprechens des Subjekts; die Deutungen, die er vorschlägt, haben ihre Validierung in der Übernahme durch dieses; das Verstehen, dem er Impulse gibt, ist eines, das letztlich auf seiten des Subjekts stattfindet. Der Abschluß des Prozesses liegt in einem Sichverstehen, nicht einer Diagnose und Erklärung durch den anderen.

Von diesem Prozeß unterscheidet sich normales Handlungsverstehen vorab durch die Zielsetzung, die umgekehrte Gewichtung zwischen Verstehen und Selbstverständigung. Gleichwohl ist das analytische Modell aufschlußreich sowohl im Blick auf den Status des Unbewußten wie die Interaktion. Zum einen führt es in zuge-spitzter Gestalt die Unklarheit des Meinens über sich selber vor Augen. Nur im Idealfall - oder eher: in schematischer Abstraktion - hat eine Handlung die restlose Bestimmtheit, in der sie durch Subsumtion unter *einen* Begriff identifiziert, durch die Rationalität *eines* Kalküls begründet wird. Konkretes Handeln ist multifaktoriell bestimmt, es ist, wie Sprechen, überdeterminiert. Es drückt mehr aus, als es weiß, mehr als es in seiner konkreten Artikulation zu sagen vermag. Wie im unbewußten Bereich des Diskurses eine implizite Kommunikation zwischen früheren und gegenwärtigen Erlebnissen und Äußerungen stattfindet, so durchdringen sich in der Tiefenschicht meines Handelns frühere und gegenwärtige Situationsbestimmungen, Forderungen und Wünsche. Mein Tun und Wollen ist von dieser Durchdringung getragen, in meinem Leib, meiner Geschichte, meinem sozialen Umfeld verwurzelt; meine Intention holt sich in ihrer Herkunft nie völlig ein. Wie der Sprechende nach Worten suchen (und mit dem gewählten Ausdruck

unzufrieden bleiben) kann, so kann der Handelnde gleichsam experimentierend sein Wollen realisieren. Der Überdetermination des Akts entspricht die Unter- bzw. Unbestimmtheit dessen, was ich »eigentlich« sagen, erreichen, tun will, als was ich mich im ganzen verstehe. Äußerlich korrespondiert die Unbestimmtheit jener Überfülle, die nach Ricœur die großen Symbole kennzeichnet, deren Sinnüberschuß Mythen und Institutionen in Gestalten fassen, die ihn nie erschöpfen und deshalb immer neu zu variieren sind. Auch die eingrenzende Bestimmung des Unbestimmten durch die Äußerung hat den Zug dieses nicht-einholen-Könnens an sich. Die konkrete Handlung enthält eine Vielschichtigkeit des Sinns, die die Dialektik von Suchen und Finden, Entwerfen und Prüfen, Überschuß und Mangel in sich austrägt.

Auf der Gegenseite läßt sich auch das Verstehen mit entsprechender Modifikation vom Modell der Psychoanalyse her beleuchten. In Analogie zu einem Gespräch operiert ein Verstehen, das eine Handlung nicht einfach in einen äußeren Rahmen integriert, sondern sie als eine Äußerung begreift, in welcher der Handelnde sich über sich selbst - womöglich mit entsprechenden Anteilen an Unsicherheit, Selbsttäuschung oder Verdrängung - verständigt. Verstehen, das sich am Vorbild des Gesprächs orientiert, hat einen Sinn für die Tiefendimension seines Gegenstandes, es bemüht sich, dessen »Resonanz« zu hören, das Suchen und Entwerfen wahrzunehmen, das seiner Gestalt zugrunde liegt. Solches Verstehen bedarf des eigenen Entwurfs, der hier nicht als Intervention in den Selbstaufklärungsprozeß des zu Verstehenden hineinwirkt, sondern gewissermaßen im virtualisierten Dialog Deutungsperspektiven erprobt - Perspektiven, die der Verstehende für sich befragt, die er aber indirekt auch im Raum der Selbstfindung des Handelnden, im Raum seiner Selbstinterpretationen spielen läßt. Es ist ein Interpretieren zweiter Stufe, das die Reflexivität des Gegenstandes in Rechnung stellt. Verstehen in diesem Sinn ist nicht nur eine kognitive oder praktische Disposition (wie eine Sprache verstehen oder sich auf etwas verstehen), sondern ein zwischenmenschlicher Bezug, der, indem er die Selbstdeutung des anderen offenhält, ihn als Subjekt, in seiner Freiheit wahrnimmt und respektiert. Daß meine Deutung

sich nicht zur abschließenden Beschreibung versteift, ist nicht nur methodische Vorsicht, sondern auch Ausdruck dessen, daß für den anderen selber sein Sinn nicht fertig, seine Selbstbeschreibung nicht zu Ende ist. Verstehen ist eine Begegnung, in der mein Verstehen virtuell an der Selbstverständigung meines Gegenübers teilhat, wie dessen Sinnvorgabe zur Vertiefung meines Verstehens, das immer auch ein Selbstverstehen ist, verhilft. Fragen wir uns, wo solches sich-Begegnen stattfindet, so ist es offenkundig nicht die punktuelle Identifikation oder theoretische Erklärung einer Handlung; sein Ort sind etwa Lebenserzählungen, Beschreibungen in einem Roman, vor allem aber die ungezählten Formen lebensweltlichen Verstehens und Kommunizierens. Im »Agieren und Mitagieren« findet ein Handlungsdialog statt, in den bewußte wie unbewußte Intentionen einfließen und in welchem beide Seiten in der gegenseitigen Verständigung zugleich ihr Selbstverständnis zur Diskussion stellen.¹

So haben wir abschließend eine Dualität von Verstehen und Interpretieren festzuhalten, die für beide Seiten, das Verstehen wie das Sichverstehen konstitutiv ist. Es ist eine unhintergehbare Polarität zwischen Sinnvernehmen und Sinnkonstruktion, die sich nicht auf eine der Seiten reduzieren läßt. Sie ist jenseits der Einfühlungstheorie wie eines abstrakten Interpretationismus: Nur im Wechselspiel beider Vollzüge findet konkretes Verstehen des anderen statt. Künstlich - jedenfalls unbeantwortbar - ist die Frage, auf welcher Seite der erste, anfängliche Akt stattfindet, ob es ein letztes Gemeintes, Sinnhaftes, zu Verstehendes gibt, das zu vernehmen wäre oder ob wir uns immer schon innerhalb der Zeichen und Deutungen bewegen und unsere Interpretation sowohl unabschließbar wie zugleich unhintergeibar ist - ob es ein letztes Signifikat oder nur eine nie zum Ursprung zurückzuverfolgende Signifikantenkette gebe. Zu unterstreichen ist die Macht der Interpretation: nicht primär als Perspektivität, sondern als Medium des Entstehenlassens und Veränderns, der tätigen Aneignung, der Selbstwerdung. Der Mensch, das sich selbst interpretierende Tier (Taylor 1975, 171,

1 Auch dafür bietet die Psychoanalyse ein Paradigma: vgl. Klüwer (1995, 110-124); zum Handeln als Pendant des Sprechens (nach Lacan) vgl. Widmer (1993).

216), bedarf der (Selbst-) Deutungen, um als Mensch zu sein. Ist kein Verstehen ohne interpretierenden Entwurf, so - im engeren Bereich des Sinnhaften - kein Interpretieren ohne vernehmendes Verstehen: als Verstehen des Sinns, der in der von uns verwendeten Sprache immer schon niedergelegt ist, der Welt, aus der heraus wir uns verstehen und Fremdes aneignen, des geäußerten Sinns, der uns als Frage, Appell oder Botschaft entgegenkommt. Es ist keine Leugnung der schöpferischen Kraft des Interpretierens, wenn als ihr Pendant, ja, ihr Boden die Fähigkeit zur Rezeption des Gegebenen und Fremden behauptet wird. Sinn ist uns gegeben, und die Kraft des Erkennens bemißt sich auch an der Fähigkeit, ihn aufzunehmen - ohne daß damit eine Metaphysik der Essenzen und fertigen Bedeutungen unterstellt wäre. Vielmehr impliziert diese Fähigkeit gerade das Sensorium für die Offenheit des Sinns, der »zu denken gibt« (Ricoeur 1969, 32), zur Auslegung und Weiterbildung herausfordert. Im Verstehen sind wir an der Schöpfung von Sinn beteiligt.

Mit dem Wechselspiel von Rezeption und Konstruktion ist weniger eine Methode der Humanwissenschaften umrissen als ein Hinweis auf die Ontologie ihres Gegenstandes gegeben. Die kategoriale Differenz, mit der die geisteswissenschaftliche Tradition ihren Bereich gegenüber den Naturwissenschaften abtrennte, die Unterscheidung von reiner Äußerlichkeit und Äußerung eines Inneren, zeigt sich als unzulänglich. Handlungen sind nicht einfach Objektivationen des Geistes, die in ihrer Genese nachzuzeichnen wären. Sie enthalten in sich das Zusammenspiel von Selbstverstehen und Selbsthervorbringung, und ihre Beschreibung umfaßt die analoge Doppelung von Verstehen und Interpretation. Es geht nicht einfach darum, die im Gegenstand wirksame Intention oder rationale Begründung nachzuvollziehen; es geht darum, Intentionen und Begründungen als rezeptiv-produktive Selbstausslegungen wahrzunehmen, und ihnen in einem verstehend-interpretierenden Begreifen zu antworten. Damit ist ein Horizont der Humanwissenschaften gezeichnet, der etwas über den Status seines Gegenstandes aussagt: darüber, was für eine Art Gegenstand - bei aller weiteren regional-ontologischen Differenzierung - eine Rechtsinstitution, eine historische Krise, ein ökonomisches Verhalten, ein pathologischer Zwang,

ein literarisches Werk sind. Dieser Hintergrund geht explizit oder implizit in die Beschreibung des Gegenstandes ein; für das, was im weiteren als seine - enger fokussierte, auf bestimmte Faktoren und Gesetzmäßigkeiten zentrierte - Erklärung zu gelten hat, kann er nicht ohne Folgen sein.

Literatur

- Abel, Günter (1993): *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah (1967): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Fulda, Hans Friedrich (1977): Pragmatische Aspekte des Verstehens. In: Günther Patzig, Erhard Scheibe, Wolfgang Wieland (Hg.): *Logik und Ethik. Theorie der Geisteswissenschaften*. Hamburg: Meiner, 209-224.
- Gadamer, Hans-Georg (1960): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- Klüwer, Rolf (1995): Agieren und Mitagieren. In: ders.: *Studien zur Fokalthherapie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 110-124.
- Lacan, Jacques (1966): Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse. In: ders.: *Schriften I*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 71-169.
- Lang, Hermann (1976): Sprache - das Medium psychoanalytischer Therapie. In: Hans-Georg Gadamer, Gottfried Boehm (Hg.): *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 252-272.
- Lenk, Hans (1978): Handlung als Interpretationskonstrukt. Entwurf einer konstituenten- und beschreibungstheoretischen Handlungsphilosophie. In: ders.: *Handlungstheorien Interdisziplinär II*. 1. Halbband. München: Fink, 279-350.
- Lenk, Hans (1993): *Interpretationskonstrukte: Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Ricœur, Paul (1965): *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Editions du Seuil (dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1969).
- Ricœur, Paul (1969): *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Editions du Seuil.
- Ricœur, Paul (1986): »Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire« und »Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un

- texte». In: ders.: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Editions du Seuil, 161-182, 183-212.
- Schleiermacher Friedrich (1976): Über den Begriff der Hermeneutik. In: Hans-Georg Gadamer, Gottfried Boehm (Hg.): *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 131-165.
- Taylor, Charles (1975): *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Widmer, Peter (1993): Sprechen und Handeln in der analytischen Kur. In: André Michels, Peter Müller, Peter Widmer (Hg.): *Eine Technik für die Psychoanalyse?* Würzburg: Königshausen & Neumann.

